

ESTÉTICA DE LA UTOPIÁ*

Es una comprobación insistente que la transformación del mundo tiene lugar primero como transfiguración estética (por ejemplo, Lunn, 1982). Es necesario admitir, en consecuencia, una relación fundamental entre utopía y estética.

¿Por qué la utopía se constituye y se aloja, primero, en el reino de lo estético? La pregunta abre un vasto territorio cuya exploración ayudaría mucho, probablemente, a descifrar algunos de los más oscuros signos de la pasión contemporánea, sobre todo en el mundo constituido, como América Latina, en el conflicto de la dominación colonial. En particular el nudo que aprisiona nuestro debate actual: el que forman la cuestión de la liberación social, de un lado, y de la identidad (¿identidades?), del otro.

LA VIDA ESTÁ HECHA DE LA MISMA MADERA DE LOS SUEÑOS

Es inevitable partir por un camino que la propia interrogación propone: de alguna extraña manera la utopía pareciera constituirse y consistir de la misma materia de lo estético. No se aloja allí solamente como un embrión humano en una probeta. Entre ambas habría, de ese modo, una relación de naturaleza y no meramente externa o contingente. En ese específico sentido, la utopía debiera ser admitida como un fenómeno de naturaleza estética. Lo que no es, sin embargo, lo mismo que decir que la utopía es, *tout court*, un fenómeno estético.

Si se admite que la utopía no es meramente una quimera, o un constructo arbitrario, y por eso prescindible y aún desdeñable, sino un proyecto de re-constitución del sentido histórico de una sociedad (Quijano, 1988), no se implica solamente que aquella ocupa ese peculiar territorio de las relaciones intersubjetivas que

* Publicado, primeramente, en *Hueso húmero* (Lima) N° 27: 32-42, dic., 1990.

reconocemos como imaginario de la sociedad, donde lo estético tiene su reino. Eso sólo ya sería muy importante. Pero lo que está en juego, ante todo, es que hay un sentido estético en toda utopía, sin el cual no sería posible tensar las antenas del imaginario de la sociedad hacia otro sentido histórico.

En términos coloquiales podría decirse que se parte a la búsqueda de otra sociedad, de otra historia, de otro sentido (esto es, de otra racionalidad), no únicamente porque se sufre materialmente el orden vigente, sino ante todo porque disgusta. Toda utopía de subversión del poder implica también, por eso, una subversión estética. Tiene carácter estético. Eso establece una radical diferencia con las expectativas de todos aquellos que admiten o apoyan la plena legitimidad del orden vigente, de su particular racionalidad, aún si son sus víctimas materiales, y cuya lucha no implica, ni lleva, a otra meta que la de cambiar de lugar y de papel dentro del mismo orden. No basta, en ese sentido, luchar contra los explotadores. Dentro de ese sólo marco, la utopía no está necesariamente colocada. Para que ella esté presente, se requiere la lucha contra la explotación, contra toda forma de explotación. Se requiere la lucha contra la dominación, contra toda forma de dominación.

Por esa misma ruta, dos cuestiones vienen a nuestro encuentro. Primero, si utopía y estética están hechas de la misma materia, ¿no será también que la estética tiene naturaleza utópica? Segundo, ¿en qué consiste esa común materia y de dónde procede?

Las dos cuestiones llevan, o parece que llevan, a una misma solución. La utopía, toda utopía, es engendrada como búsqueda de liberación de una sociedad respecto de un orden presente y de su específica perspectiva de racionalidad. La utopía proyecta una alternativa de liberación en ambas dimensiones. Implica, de ese modo, una subversión del mundo, en su materialidad tanto como en su subjetividad. De su lado, toda rebelión estética implica igualmente una subversión del imaginario del mundo, una liberación de ese imaginario respecto de los patrones que lo estructuran y al mismo tiempo lo aprisionan. Toda estética nueva tiene, en consecuencia, carácter utópico.

Empero, si toda utopía tiene carácter estético, no toda estética tiene carácter utópico. Ese rasgo se encuentra solamente en una estética subversiva. Por eso, si bien toda utopía es constituida con materia estética y aparece primero en el reino de lo estético, no toda estética aparece primero en el reino de la uto-

pía. La relación entre ambas es fundamental, sin duda; pero no se trata de una simétrica reciprocidad. La utopía, toda utopía, proyecta los sueños y las esperanzas de los dominados; pero también de los que sin serlo se cuentan entre los “humillados y ofendidos” de este mundo. Es decir, de aquellos para quienes la explotación y la dominación, cualquiera que sea la forma de su existencia, son ofensivas y humillantes para el conjunto de los hombres y de las mujeres de la tierra. Por eso no podría existir sin componente estético. En cambio, el reino de lo estético es un campo de disputa entre un patrón dominante y una alternativa de subversión y de liberación. Forma parte de la estructura de las relaciones intersubjetivas del poder. Pero ninguna alternativa de subversión estética podría no tener componente utópico. El poder es, al fin de cuentas, el enemigo común. La materia común a la utopía y a la estética es la rebelión contra el poder, contra todo poder.

En ese sentido, toda propuesta estética que no se resigne al comentario de lo existente, que se dirija a liberar la producción imaginativa, esto es, el imaginario real, sus modos de constituirse, sus formas de expresión y sus modos de producirlas, subvierte el universo intersubjetivo del poder. Es un momento y una parte

de la constitución de una nueva racionalidad, de un nuevo sentido histórico de la existencia social, sea esta individual o colectiva. Porque sólo dentro de –o en referencia a– ese proceso puede, en verdad, producirse la liberación del imaginario. Es, precisamente, de esa manera que la utopía emerge y se aloja, primero, en el reino de la estética.

En la misma perspectiva, la crítica de las relaciones de poder, vigentes o que apuntan como alternativas, que no se encierre en la denuncia, sino también se oriente al debate de una racionalidad alternativa, no se dirige únicamente a la materialidad de las relaciones sociales, sino también a las relaciones intersubjetivas que están tramadas con aquellas. Parte de, implica una estética. Si no, devela su carácter tecnocrático y reduccionista, cualquiera que sea su nombre o su formal reclamo de identidad. Su instrumentalismo, su esencial relación con el poder, no con la liberación.

No será, quizás, muy difícil admitir que en la crisis histórica presente esa es una de las cuestiones en causa. Después de todo, no es nueva la idea de que el “socialismo realmente existente” fue el producto de ese reduccionismo tecnocrático. En particular, de la teoría, impuesta desde Stalin, del carácter “reflejo” de la “superestructura” respecto de la “base”.

LA NOVEDAD DEL MUNDO

Utopía y estética nuevas no hacen su ingreso en el mundo en todo tiempo, ni son producidas solamente en las visiones de intelectuales y de artistas. Emergen en el tramonto de un período histórico, cuando, como es históricamente demostrable, el mundo que llega se abre de nuevo a opciones de sentido, de racionalidades alternativas.

Sugiero que así ocurre hoy, aunque la opinión dominante es casi radicalmente adversa. En verdad, se confronta una peculiar paradoja. Pocos resistirían admitir que todo un período ha llegado a su fin en la historia. Pero la abrumadora mayoría pareciera aceptar, también, que de ese modo toda utopía, toda posibilidad de utopía, es arrastrada fuera de la historia. Si esto último es cierto, el fin del período es, ni más ni menos, el fin de la historia. El mundo histórico no se abre más a ninguna opción nueva; no podría ser nuevo, en absoluto, en el tiempo por venir.

Con el muro de Berlín, podría decirse, el siglo XX ha terminado históricamente, aunque su cronología tenga una década aún por delante. Todo aquello que se edificó como proyecto real de utopías antiburguesas en este período, cultural y políticamente, está en escombros.

Un período histórico no es, meramente, una cronología. Es, primero que todo, una peculiar estructura de significaciones; esto es, de racionalidad; un escenario de conflictos entre propuestas de racionalidad y de hegemonía de alguna de ellas. Es la exhaustión de aquellas lo que cierra el período. Y otro conflicto dibuja el horizonte del que se va constituyendo, entre el discurso del orden triunfante y la nueva utopía.

Esta centuria fue escenario del conflicto entre dos maneras de la misma racionalidad, herederas ambas de la misma versión instrumental de la modernidad europea: el capitalismo privado y el (¿capitalismo del?) “socialismo realmente existente”. El telón se va cenando con la victoria del primero.

Como el “socialismo realmente existente” se ocultó bajo su nombre para ocupar el lugar de la democracia socialista en el imaginario de los que se enfrentan a la alienación social, los victoriosos fingen que ven en el colapso de sus rivales nada menos que la muerte de la esperanza misma cuyo nombre fuera usurpado en la contienda que termina.

Sus poderosos *mass media* procuran abrumarnos con la victoria final del capital, de su poder, de su tecnología, de su discurso. Se han desvanecido para siempre, nos dicen, los sueños de liberación, de solidaridad, de control

directo de toda autoridad. Eran sólo “grandes relatos”, desdeñables quimeras. Un pragmatismo sin atenuantes se extiende como la arrolladora ideología que proclama el fin de todas las (otras) ideologías, para cantar la muerte de toda esperanza de subversión de este orden. Inclusive, no faltan intonsos para creer que no es solamente este período, sino toda la Historia, la que llega a término (Fukuyama, 1989) y comienza el eterno reinado del capital y del orden liberal. Pareciera haber muerto, en verdad, toda utopía, enterrada bajo los escombros de todos los muros del “socialismo realmente existente” o encerrada en la weberiana jaula de hierro de la razón instrumental.

E pure si muove. El mundo es ya nuevo, en muchos sentidos. Y, sobre todo, entraña ya visibles y activas opciones de sentido histórico. Es decir, el tiempo que viene no será una mera prolongación del pasado, como sueña ahora el milenarismo capitalista, sino un tiempo históricamente nuevo.

Señalaré algunos de los trazos decisivos de esa novedad. Para comenzar, por primera vez vivimos en un mundo global, literalmente, que cubre el globo terráqueo. Las consecuencias y las implicaciones de tal hecho sobre todos los fenómenos y sobre todas las categorías referidas a ellos (naciones, Estados, clases,

etnias, razas, castas, géneros, etc.) que forman la vasta familia del poder, apenas son hoy vislumbrables, y aquí no cabría debatir sobre eso. Pero pocos, sin duda, arriesgarían en serio esperar que el poder vigente, el del capital, consiguiera atravesar inmune e impune el tiempo que viene.

En el actual debate sobre la crisis de la modernidad, no está en cuestión solamente la racionalidad de las propuestas antagonistas del poder, como sostiene la mayoría de los críticos de la modernidad, ni es seguro que podrá desalojárselas definitivamente en beneficio del dominio eterno de los elementos instrumentales de la racionalidad moderna, para los fines del poder. Más profundamente están en juego los fundamentos mismos del paradigma cognitivo que permite tal instrumentalización: la separación dicotómica sujeto-objeto; la linealidad secuencial entre causa-efecto; la exterioridad e incomunicación entre los objetos; la identidad ontológica de los objetos, para señalar algunas de las dimensiones centrales del problema. Es decir, todo aquello contenido en la imagen de la separación entre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, en donde comienza el proceso de desencantamiento del mundo. Las estructuras del universo intersubjetivo que sostienen el dominio eurocentrista

en la inteligencia y en las relaciones materiales del poder están en cuestión. Está, por cierto, presente el riesgo del regreso de todos los fundamentalismos culturalistas, inclusive la imposición de las versiones más perversas del eurocentrismo. Pero también se abren las puertas a la (¿re?)instalación de una relación de comunicación entre la sociedad y el universo.

Está apenas en sus comienzos el despliegue de la “revolución tecnológica”. Hasta aquí hizo posible la globalización del mundo y la extensión del dominio del capital sobre todas las gentes, y de sus beneficiarios, principalmente euronorteamericanos, sobre todos los demás grupos del mundo. Pero también ha permitido poner en cuestión su epistemología, su cosmovisión, su racionalidad. Y apenas estamos en el umbral de las implicaciones de ello sobre la producción tecnológica del futuro; de la capacidad de reapropiación tecnológica a partir de otras racionalidades; de la re-originalización de otras culturas; y en lo inmediato, de las posibilidades de creación estética nueva que todo ello abre, en la producción de nuevos sonidos, colores, imágenes y formas nuevas, realidades nuevas.

La globalización del mundo exacerba, quizás, la vieja quimera de sus dominadores: la homogenización del mundo. Este es ahora,

ciertamente, más comunicado, y eso indica un fondo común de significaciones. Pero es también, simultáneamente, más diverso, más heterogéneo. “Occidente” penetra, desarticula, otros mundos. Pero, en contrapartida, produce vastas multitudes migratorias. La migración es, casi, una condición humana contemporánea. Y las migraciones no son solamente mano de obra, sino universos culturales que también penetran y reconstituyen los “centros” del poder global. Lo que en África aún erosiona y desarticula un modo de existencia social (Chinua Achebe: *The Things Fall Apart*), en los migrantes es una genuina metamorfosis, produce en Inglaterra una no tan subterránea reconstitución de la cotidianeidad (Salman Rushdie: *Los versos satánicos*). Y en América Latina, como en el Estados Unidos negro, probablemente por ser los dos territorios más antiguos del dominio colonial y de la migración, levanta un proceso de re-originalización cultural, esto es, de producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana (José María Arguedas: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; Toni Morrison: *The Song of Solomon*). El “nudo arguediano”, ese entrelazamiento peculiar entre la utopía de la liberación social y la de la identidad, resulta no ser privativo del

mundo andino o de América Latina, sino de todo el mundo histórico constituido en la dominación colonial. Pero, quizás, termine apretando también a los propios dominadores. En sus propias sedes.

Si se observan las tendencias con las que emerge la próxima acumulación mundial, no sólo son visibles los ejes productivos, la tecnología o la posible distribución espacial del control de esa estructura. También puede ser planteada la cuestión de los límites de mercantilización de la fuerza de trabajo, más allá del problema del empleo-desempleo-subempleo dentro del capital. Y como una de las opciones posibles del trabajo y de los trabajadores, frente a esos límites, la extensión de las relaciones de reciprocidad en el control de los recursos, de producción, de distribución, como ya está ocurriendo y no solamente en América Latina. Los conflictos dentro del poder y contra él, en adelante, no podrán permanecer solamente dentro de las relaciones salario-capital.

TIEMPO DE UTOPIA

No es muy grande el riesgo, frente a tales cuestiones, de sugerir que estamos inmersos también en un proceso de reconstitución del imagi-

nario cuyos nuevos datos pugnan por hacerse presentes, salir de prisiones previas, cobrar formas, ser imágenes y sistemas de imágenes. Pero todo ello sólo puede ir constituyéndose plenamente en la medida en que en el conjunto de la existencia social se procese, en el mismo movimiento, la necesidad, como sentimiento y como interés, de búsqueda y de lucha por racionalidades alternativas a las del poder actual, de su orden, de su mundo, en suma. La estética posible no puede constituirse sino como estética de la utopía.

Y de eso se trata. Aunque la polvareda que la caída de los muros levanta no deje verlo y el estrépito de la fanfarria capitalista no deje oírlo, ahora ingresa un nuevo momento de una lucha todo el tiempo inconclusa y de una esperanza que no cesa de desafiar a la muerte: el reemplazo de la autoridad por la libertad y de la moral del interés por la moral de la solidaridad.

Esa esperanza es muy antigua y al mismo tiempo nueva. Fue, en el umbral del nuevo periodo, reconstituida en la vasta onda revolucionaria que surcó el planeta del capital en la década de los sesenta y cuyo epicentro fue mayo de 1968, en París. La idea de la democracia directa –control directo de la autoridad, solidaridad colectiva y libertad individual– pudo ser reencontrada y restaurada a partir de enton-

ces. Esa fue la señal precisa del agotamiento de todo el periodo histórico que ahora termina de cerrarse, de la llegada de una nueva utopía de lucha contra la alienación.

La utopía del tiempo que llega está ahora entre nosotros. Más bruñida y precisa cuanto más completo es el derrumbe del edificio del “socialismo realmente existente”. Más imperiosa cuanto más completa la victoria del capitalismo privado y más global su dominio.

AMÉRICA LATINA: LA FIESTA DEL ORIGEN

América Latina ingresa a este horizonte como el más apto territorio para la historia de ese tiempo que llega. Quizás no sea simple coincidencia, después de todo, que sea aquí donde el debate sobre estética y sociedad sea hoy no solamente más intenso, sino, sobre todo, más profundo y rico (Acha, Lauer, Canclini, entre otros) que en cualquier otra parte. Porque en América Latina la utopía de la liberación social, así como la de identidad, no pueden ser resueltas la una sin la otra, aquí, más que en lugar alguno de este mundo, será requerida una estética de la utopía.

Lo que la cultura de los dominantes deshonra, impide u oculta, sobre todo en las culturas

de origen colonial, encerradas en el laberinto de una indecisa identidad, casi siempre es aquello que los dominados hablan, sueñan o aman; sus modos de relación con las formas, con el color, con el sonido; con su cuerpo y con el mundo; todo aquello que hacen u omiten para satisfacerse o realizarse sin el permiso o el recurso a los dominantes; sus maneras de liberarse de los patrones de olvido o de memoria que se les impone como cerrojo en la jaula de la dominación. Y, por sobre todo, el esplendor de la fiesta contra la razón instrumental.

La dominación impone a sus víctimas la imitación y luego la afrenta; empuja a la simulación y la condena; produce la hibridez y la deshonra. La cultura criollo-oligárquica fue el duradero modo de esa imposición, en el período anterior a la globalización capitalista. Pero la hegemonía de esa cultura está en escombros, van disolviéndose sus postreras imágenes, su estética de la imitación, de la limitación, de la simulación, de la hibridez, mientras se hace más viva y más fuerte la presencia de los dominados en la reconstitución del universo intersubjetivo en América Latina. Lo indio y lo negro llevan a recrear todas las formas, todos los ritmos, todas las venas de relación con el universo, a una recepción propia de lo que viene de la globalización y de toda la novedad del mundo. Hay un efectivo proceso de

re-originalización de la cultura en América Latina, porque cada uno de los elementos que la reconstituyen es nuevo: lo indio, o lo negro, y todo lo demás, en el marco del nuevo mundo de hoy.

Empero, también los dominadores son nuevos. Y el nacimiento de esa nueva historia, que puede llevar a la liberación del imaginario de los dominados y a la subversión del mundo, no sólo no les es desconocida, sino que los lleva a un activo antagonismo. Ahora están empeñados en sustituir la cultura criollo-oligárquica, con su equivalente colonial / transnacional. Modernizar es europeizar, lo que no es europeo es exótico, y no podemos continuar siendo exóticos; proclama hoy uno de sus más famosos actores (Vargas Llosa, *Le Nouvel Observateur*, 1989). Pero ni despellejándose entre las aristas de la europeización llegarían a otra cosa que a una nueva simulación. ¿No han pasado su historia fingiendo ser lo que nunca fueron? ¿Y no es eso, exactamente, lo que urdió el oscuro laberinto que forma nuestra cuestión de identidad?

En América Latina, la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación de color, contra la dominación cultural pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo

que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser. Por asumir, en suma, el proceso de re-originalización de la cultura, y trabajar con ella los materiales que devuelvan a la fiesta su espacio privilegiado en la existencia.

Lima, verano de 1990.

REFERENCIAS

- Lunn, Eugene 1982 *Marxism and Modernism* (Berkeley: University of California Press).
- Quijano, Aníbal 1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política Ediciones).
- Fukuyama, Francis 1989 *The End of History* (Nueva York: Avon Book) [En realidad se trata de una versión simplista y tosca de las famosas tesis de Alexandre Kojève. Sobre Kojève véase: Auffret, Dominique 1988 *Alexandre Kojève: La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire* (París: Gasset & Fasquelle)].